

ETNOSIA:

JURNAL ETNOGRAFI INDONESIA

Volume 2 Edisi 1, JUNI 2017
P-ISSN: 2527-9313, E-ISSN: 2548-9747



'Balia - Perayu Amuk Dewata': Pengobatan Tradisional di Antara Modernitas dan Agama di Masyarakat Kaili

Sapriallah

Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar. E-mail: pepilitbang@gmail.com

ARTICLE INFO

Keywords:

Balia; sando; sick; healing; ritual; spiritual; cultural dialog; Islam; modernity.

How to cite:

Sapriallah. (2017). 'Balia - Perayu Amuk Dewata': Pengobatan Tradisional di Antara Modernitas dan Agama di Masyarakat Kaili. *Etnosia: Jurnal Etnografi Indonesia*. 2(1):40-54.

ABSTRACT

Balia is a traditional ritual which is potentially disappeared due to the development of modern health care and the influence of Islam. In fact, balia still exists in this ever changing world. Balia even attracts public attention when it was performed in the main stage of Festival Nomoni in 2016. Balia has become 'the bridge' between the history of Kaili and Bugis through Sawerigading. Balia is a symbolic expression of the relationship between human beings and their spiritual nature that was originated from belief system towards god (dewa) and spirit (roh) which control the object of nature. Balia can survive because of its efficacy to cure diseases even though it is economically quite expensive. The efficacy of balia seems to confirm the view that disease is a 'spiritual game', which is identified with idolatry (kemusyrikan). In the face of conflict with the teachings of Islam, Kaili residents use the strategy of 'cultural dialogue' by integrating elements and symbols of Islam in the implementation of the tradition of balia.

Copyright © 2017 ETNOSIA. All rights reserved.

1. Pendahuluan

Pasca reformasi, geliat pencarian identitas lokal mengalami tingkat resonansi yang tinggi. Politik berbasis restrukturisasi geo-politik dengan sistem desentralisasi atau otonomi daerah membutuhkan dukungan identitas politik baru setelah identitas nasional tidak lagi dapat menjadi pembeda. Lalu, identitas lokal pun dilirik sebagai kekuatan baru dalam percaturan politik. Resonansi politik identitas menggema di hampir seluruh mode politik tanah air. Identitas primordialisme berbasis suku dan etnisitas digaungkan untuk mendapatkan simpati politik. Tidaklah mengherankan, adagium politik

Indonesia berubah dari nasionalitas menjadi lokalitas. Isu 'putera daerah' menguat di setiap ajang politik. Siapa 'putera daerah'? Definisinya tidak tunggal memang dan agak mencair tetapi adagium ini membentuk garis demarkasi yang menginginkan titik kedaerahan menjadi pusat identitas.

Di luar pentas politik, wacana 'mengenali kembali' kebudayaan lokal pun menjadi massif di tanah air. Muncul berbagai komunitas adat berbasis struktur atau komunitas seni berbasis tradisi lokal, sebagaimana yang juga terjadi di Sulawesi Tengah. Kekuatan adat dihidupkan kembali di setiap kelurahan untuk membantu pemerintah dalam hal menengahi konflik sosial antar kampung yang kerap terjadi. Lembaga adat atau para pemangku adat yang ada di setiap kelurahan dianggap dapat menjadi pilar dalam menyosialisasikan genus lokal, *sintuwu maroso* sebagai katup nilai yang dapat merekatkan hubungan sosial antar etnik dan antar wilayah yang kerap mengalami konflik sosial. Meski fungsinya belum nampak, namun setidaknya kehadiran lembaga adat yang menjadi sendi penting atas kehadiran kembali budaya lokal yang selama ini tergerus oleh zaman.

Festival *Nomoni* yang baru saja dilaksanakan di Kota Palu menjadi panggung kebudayaan yang sangat menarik, khususnya bagi eksistensi budaya *balia*. Sepuluh kelurahan yang memiliki lembaga adat tampil dengan membawakan budaya Balia sebagai elemen instrumental. Budaya *balia* yang sejatinya merupakan ritual pengobatan tradisional Suku Kaili ditampilkan sebagai salah satu mode kebudayaan lokal khas Sulawesi Tengah yang berbasis pada kebudayaan Suku Kaili.

Persoalannya adalah budaya *balia* merupakan budaya kontroversi. Kehadirannya ditunggu, tetapi juga secara bersamaan ditolak. Para agamawan memberi label musyrik karena tradisi ini melibatkan 'roh dari alam lain' sebagai instrumen penyembuh. Ada terselip kekhawatiran bagi sejumlah kalangan bahwa kehadiran budaya Balia yang sarat dengan 'kontroversi teologis' akan memberi legitimasi kepada pelaku budaya *balia* yang selama ini telah sangat jarang dilakukan.

Budaya *balia* adalah budaya tradisional yang sudah dilakukan oleh warga Suku Kaili sejak berabad-abad lamanya. Munculnya modernisasi agama (melalui kedatangan agama Islam dan Kristen) serta pengobatan modern menggerus keberadaan tradisi *balia*. Volume budaya *balia* memang sudah tidak semassif dulu lagi, namun eksistensinya selalu ada di tengah

masyarakat Kaili. Bagaimana konstruksi budaya *balia* dan bagaimana budaya *balia* dapat bertahan sampai sekarang?

Balia merupakan salah satu praktik lokal yang tersisa dari warisan masa lalu suku Kaili. Perdebatan tentang *balia* dalam konteks modernitas adalah irrasionalitasnya. Satu idiom yang bertolak belakang dengan wacana agama dan modernitas. Pilihan yang tersedia adalah menolak/menjauhi, mengubah secara total, atau melakukan dialog kultural.

Dua pilihan pertama merupakan strategi dominasi. Perubahan sangat dipengaruhi oleh kekuatan dominan untuk mengubah atau menolak kehadiran kelompok yang didominasi. Dalam praktiknya yang paling radikal, budaya lokal (di)hilang(kan) (Julianto 1981:21-23; Suparlan 1983:123; Hadisaputra 2016:15-29). Pilihan ketiga (dialog kebudayaan) adalah pilihan yang paling menarik. Setiap unsur yang bertemu tidak saling menghilangkan tetapi saling memengaruhi satu sama lain melalui dialog yang setara.

Tibi (1999:8-20) mengusulkan dua cara, *models on reality* dan *models of reality*. Sistem *model on reality* sebenarnya melanjutkan pendekatan dominasi tetapi dengan cara dialogis. Kekuatan *outsider* menjadi lebih dominan memengaruhi produk budaya yang lahir dari proses dialog kebudayaan itu. Misalnya, tradisi barzanji yang kemudian menjadi tradisi nusantara. Barzanji adalah tradisi *outsider* yang berdialog dengan masyarakat nusantara. Dialog ini kemudian melahirkan konsensus kebudayaan baru, bahwa barzanji adalah tradisi nusantara yang berbeda dengan tradisi barzanji di masyarakat Yaman dan Persia. Perbedaannya terletak pada aksentuasi, langgam, dan perilaku. Model kedua – model of reality – dalam frame Tibi adalah juga didasarkan pada dialog, namun *insider* sebagai pengeksresi utama. Dalam konteks *balia*, ia diterima sebagai salah satu warisan kebudayaan masa lalu, tetapi dengan adaptasi dengan situasi kekinian, khususnya dalam konteks agama.

Dua model Tibi dapat ‘dibaca’ sebagai model pribumisasi (Islam) yang ditawarkan oleh Abdurrahman Wahid (Baso 2002) dengan menjadi lokalitas sebagai medan pertemuan (Mulder 1999; Nursyam 2003). Abdurrahman Wahid memahami bahwa posisi antara Islam sebagai *outsider* dan budaya lokal sebagai *insider* adalah setara. Dialog, pergulatan, negosiasi antara dua elemen ini kemudian melahirkan identitas keislaman baru di Indonesia, yang belakangan dipopulerkan oleh Nahdhatul Ulama (NU) sebagai Islam Nusantara (Baso 2011).

Pribumisasi merupakan proses timbal-balik, yang produktif dan kreatif, yang melibatkan subyek-subyek aktif yang melakukan akomodasi, dialog, negosiasi maupun resistensi. Dengan kata lain, ia diletakkan dalam konteks kesejarahan, relasi kuasa, dan hubungan antara kekuatan dominasi dan subordinasi. Pribumisasi merupakan arena kontestasi, dimana makna dipertarungkan dan tidak diletakkan dalam perspektif dominan semata.

Berbeda dengan pendekatan dialog agama, pendekatan komodifikasi kebudayaan berada di area politis. Kebudayaan ditampilkan bukan untuk kepentingan kebudayaan itu sendiri, tetapi untuk kepentingan yang bersifat artifisial, dengan kepentingan ekonomi sebagai tujuan utamanya. Misalnya, komodifikasi tarian lokal untuk kepentingan pariwisata. Tari-tari lokal dihidupkan kembali, dipentaskan, diolah ulang untuk dijual kepada para wisatawan untuk kepentingan devisa negara. Tari-tarian yang memiliki makna sosial, spritual, dan kebudayaan tidak lagi menjadi penting dalam konteks komodifikasi.

Komodifikasi merupakan proses mengubah barang atau layanan yang sebelumnya merupakan subyek yang mengikuti aturan sosial non-pasar menjadi suatu subyek yang mengikuti aturan pasar. Menurut Mosco (dalam Kristen Kozolanka 2014:14), ada tiga konsep kunci dalam politik ekonomi yaitu komodifikasi, spasialisasi, dan strukturasi. Komodifikasi merupakan proses transformasi nilai guna menjadi nilai tukar. Komodifikasi terbagi atas tiga kategori, yakni: komodifikasi konten (ketika media mengubah pesan melalui teknologi menuju sistem interpretasi yang penuh makna sehingga pesan menjadi *marketable*; komodifikasi khalayak (audiens menjadi komoditas yang penting untuk media massa dalam mendapatkan iklan, menciptakan iklan dan menciptakan khalayak dengan program menarik agar pengiklan tertarik untuk beriklan); dan komodifikasi pekerja (pekerja sebagai penggerak produksi dan distribusi, dimana tenaga dan pikiran mereka digunakan secara optimal dengan cara mengkonstruksi pikiran mereka, dan menempatkan mereka tidak tidak sekedar di belakang layar.

Artikel ini akan menjelaskan posisi *balia* dalam masyarakat kontemporer Kaili terutama yang berada di Kota Palu. *Balia* sebagai praktik tradisional diperhadapkan dengan dua kekuatan besar yaitu agama dan modernitas. *Balia* sebagai ruang budaya yang tetap bertahan di tengah perubahan perspektif, baik dalam konteks kepercayaan maupun kesehatan modern akibat dari diterimanya agama Islam sebagai anutan publik dan sistem kesehatan modern. Kemampuan ritual *balia* bertahan hingga saat merupakan

hasil dari negosiasi dan dialog kultural yang panjang antara agama Islam, modernitas, dan ritual pengobatan tradisional yang bernama *balia*.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini dilakukan di Kota Palu. Praktik *balia* sebetulnya lebih banyak dilakukan di wilayah pedesaan di Sulawesi Tengah. Pada saat penelitian ini dilakukan, tidak diperoleh informasi yang pasti tentang pelaksanaan *balia*. Ini karena pelaksanaannya tergantung pada permintaan orang sakit. Peneliti memutuskan melakukan penelitian di daerah pinggiran Kota Palu dengan dua alasan; 1) di kampung Donggala Kodi (masih wilayah Kota Palu) telah dilaksanakan ritual *balia* tiga bulan sebelum penelitian ini dilakukan. Ini berarti bahwa masyarakat Kaili yang berada di Kota Palu masih mempraktikkan ritual pengobatan *balia*. 2) ritual *balia* ditampilkan dalam festival internasional Nomoni tahun 2016 di Kota Palu yang dianggap sebagai salah satu warisan kebudayaan Kaili yang patut dipelihara.

Ada tujuh partisipan yang terlibat dalam penelitian ini. Mereka terdiri atas: tokoh adat Kaili, pemuda Kaili, akademisi, dan tokoh masyarakat, sebagaimana dijabarkan dalam tabel berikut ini:

| No. | Nama Informan | Jabatan |
|-----|-------------------------|-----------------------------|
| 1. | Lukman Tahir | Akademisi IAIN Palu |
| 2. | Sidik | Akademisi IAIN Palu |
| 3. | Alamsyah | Guru Agama |
| 4. | Taufik | Tokoh Masyarakat/Guru Agama |
| 5. | Mehdiantara Datupulinge | Pemuda Kaili |
| 6. | Maroh Lamodi | Tokoh adat |
| 7. | Subuki | Tokoh Masyarakat |

Penelitian dilakukan selama tiga bulan dengan wawancara sebagai teknik pengumpulan data. Wawancara dimaksudkan untuk mendapatkan informasi tentang pelaksanaan ritual *balia*, kemampuan bertahan di tengah arus modernisasi dan agama, pandangan agamawan terhadap ritual *balia*, dan masa depan *balia* dalam kebudayaan Kaili modern.

Pengolahan dan analisis data dilakukan dengan menelaah seluruh data yang tersedia dari berbagai sumber, yaitu hasil wawancara, catatan lapangan, dokumen-dokumen, gambar, foto dan lain-lain. Kemudian mereduksi data, selanjutnya menyusun ke dalam satuan-satuan, lalu data dikategorisasi berdasarkan tema-tema yang muncul dalam wawancara, yakni makna *balia*,

ritual *balia*, amuk dewata, pengobatan, budaya, dan agama. Ini diikuti dengan melihat hubungan antar kategori, yang kemudian disusun dalam bentuk naratif.

3. Balia sebagai Warisan Sawerigading

Balia adalah salah satu budaya masyarakat Kaili yang menjadi 'lorong' kebudayaan menuju sejarah masa lampau yang mengaitkan Kaili dan Bugis, dan ruang 'perjumpaan' kebudayaan melalui sosok Sawerigading. Tokoh purba ini adalah tokoh utama sejarah kemanusiaan di tanah Bugis, khususnya di Luwu. Sawerigading adalah manusia pertama yang turun ke Bumi dan mendiami dunia Tengah. Alur kisah Sawerigading yang populer adalah perjalanan ke tanah Cina untuk menemui 'jodoh'-nya I We Cudai. Dalam perjalanan cinta itu, acapkali Sawerigading singgah dan 'membentuk sejarah' di tanah yang disinggahinya.

Perjalanan panjang Sawerigading ke negeri Cina memiliki jejak pada masyarakat Kaili, khususnya kerajaan Sigi. Sawerigading diyakini pernah singgah di Sigi. Kerajaan Sigi kala itu diperintah oleh seorang Ratu cantik yang bernama Nggilinayo. Dikisahkan Sawerigading jatuh cinta dan ingin mempersunting sang ratu. Lamaran ini diterima dengan syarat ayam aduan sang Ratu dapat dikalahkan oleh ayam aduan Sawerigading dalam sebuah arena adu ayam. Sayang sekali, pertarungan adu ayam itu tidak jadi dilakukan karena anjing hitam Sawerigading terlibat perkelahian dengan seekor belut raksasa pada malam sebelum adu ayam dimulai. Pertarungan ini sangat dahsyat, sehingga menimbulkan efek gempa bumi. Anjing Sawerigading yang bernama Labolong berhasil menyergap belut tersebut dan menariknya keluar dari lubang persembunyian. Konon, bekas sarang belut itu yang menjelma menjadi danau Lindu (saat ini). Labolong melarikan belut itu ke arah Utara. Sang belut meronta-meronta, sehingga menimbulkan jejak di tanah. Jejak ini kemudian dialiri air, sehingga air laut Kaili menjadi kering. Sejak itu lembah Kaili atau tanah Kaili pun terbentuk. Akibat pertarungan dahsyat itu, Sawerigading dan Ratu Nggilinayo membatalkan pertarungan. Mereka tidak jadi menikah dan berikrar untuk menjadi saudara yang saling menghormati dan melakukan kerjasama. Versi lain menyebutkan bahwa sebagai ikrar persaudaraan, mereka melakukan pesta. Penduduk Sigi tumpah ruah. Alat-alat kesenian seperti gong, tambur, seruling dibunyikan. Pesta itu sedemikian ramai, bahkan orang-orang sakit pun ikut sembuh mendengarkan bunyi-bunyian yang mengiringi tarian. Inilah yang menjadi cikal bakal tradisi penyembuhan *balia* (Misnah 2010:11-15).

Sejak saat itu, *balia* menjadi salah satu tradisi pengobatan masyarakat Kaili. *Balia* menjadi ekspresi simbolik dari hubungan antara manusia dengan alam spiritual. Nuansa magi yang terdengar dari alunan tambur, gong, dan seruling memberi efek psikologis dari penyembuhan seorang yang mengalami sakit parah. Pengalaman ini kemudian menginspirasi masyarakat Kaili untuk melanggengkan tarian dan bunyi-bunyian ini sebagai ritual penyembuhan yang kemudian dikenali dengan istilah *balia*.

Kehadiran Sawerigading—yang merupakan tokoh legendaris dari tanah Luwu—dalam cerita di atas memiliki makna tersendiri bagi masyarakat Kaili karena Sawerigading juga dianggap sebagai tokoh legendaris Kaili. Tidaklah mengherankan jika relasi antara kerajaan Selatan dan Tengah sangat mudah terjadi karena pengalaman persaudaraan masa lalu antara Sawerigading dan Ratu Nggilinayo.

4. *Balia* dan Amuk Dewata

Balia pada prinsipnya merupakan ritual sentral dalam tradisi masyarakat Kaili kuno. Ritual *balia* tidak hanya digunakan untuk kepentingan ritual pengobatan, tetapi juga untuk kepentingan ritual yang berkaitan dengan pertanian yang berfungsi untuk kesuksesan pertanian warga Kaili, baik dalam konteks kesuburan tanah, tolak hama, dan keselamatan petani selama mengolah tanah garapannya. Bahkan *balia* yang memiliki unsur seni tari yang khas dengan iringan musik tradisional yang syahdu nan mistik juga difungsikan sebagai hiburan di istana kerajaan Kaili (Nainggolan 1978:25).

Namun seiring dengan perkembangan waktu dan perubahan zaman, ritual *balia* mengalami perubahan peran. Ritual ini tidak lagi menempati tempat yang sentral. Ritual *balia* untuk pertanian sudah tidak pernah lagi dilakukan. Salah satu faktornya adalah biaya untuk melakukan ritual *balia* cukup mahal. Untuk pelaksanaan *balia* dibutuhkan hewan kurban, peralatan tarian, penari, penabuh musik, *sando* *balia* yang jumlahnya bisa mencapai puluhan juta. Di luar itu, para petani Kaili juga sudah berkembang ke arah pertanian moderen dengan menggunakan teknologi moderen yang secara perlahan menggeser model pertanian tradisional. Ini juga berarti menggeser instrumen spritual yang mengiringinya. Menurut Mehdiantara, pemuda adat Kaili, hingga kini masyarakat mengidentikkan ritual *balia* dengan ritual pengobatan.

Ritual *balia* adalah refleksi dari sistem kepercayaan masyarakat Kaili kuno. Bagi masyarakat Kaili, semua tempat memiliki kekuatan gaib yang bisa

memengaruhi kehidupan manusia. Dewata yang menguasai alam, kekuatan gaib berada di gunung, hutan, sungai, batu, dan tempat lainnya sangat berhubungan dengan kehidupan manusia (Darlis 2016:13). Restu Dewata berimplikasi pada kebaikan dalam kehidupan manusia. Murka Dewata berimplikasi pada kesulitan dalam kehidupan manusia. Berdasarkan itu, masyarakat Kaili memahami penyakit bukan sebagai fenomena fisik belaka, tetapi juga fenomena metafisik atau fenomena yang berhubungan dengan alam gaib. Penyakit menjadi semacam penanda komunikasi antara para penghuni alam gaib dengan manusia. Penyakit yang terhinggapai dalam tubuh seseorang dipahami sebagai bentuk amarah, teguran, atau peringatan dari kekuatan spirit yang ada di alam semesta ini. Untuk menyembuhkan penyakit dalam tubuh manusia tersebut, manusia wajib melakukan 'komunikasi' dengan penghuni alam gaib, salah satunya melalui prosesi pengobatan *balia*.

Ritual *balia* adalah ritual khas warga Kaili. Prosesi *balia* hanya bisa dilakukan apabila si sakit adalah orang Kaili. Orang luar Kaili tidak bisa diobati dengan cara *balia*. Seorang anak yang lahir dari campuran suku Kaili dan non Kaili bisa diobati dengan cara *balia* karena memiliki darah Kaili. Sejauh ini memang belum pernah ada percobaan untuk mengobati orang non Kaili dengan *balia* karena biasanya *sando* menanyakan terlebih dahulu asal usul si sakit (wawancara dengan Maroh Lamodi, 10 Oktober 2016 dan Taufik, 13 Oktober 2016).

Ritual *balia* sebenarnya memiliki varian yang banyak. Warga Kaili mengenal beberapa jenis *balia* diantaranya adalah *balia tampilangi*, *topeule*, *tomanuru*, *molama kana*, *movonja mpae* (Misnah, 2010:30-35). Namun, sebagian diantara *balia* ini telah punah karena perubahan sistem sosial masyarakat. Misalnya, *balia topeule*, yang merupakan jenis *balia* untuk ibu hamil, namun sekarang sudah tidak dilakukan lagi karena alasan pembiayaan untuk pelaksanaan ritual tersebut terlalu mahal. Satu-satunya *balia* yang masih dikenal dan dipraktikkan oleh orang Kaili adalah *balia tampilangi*. Ini karena *balia* jenis ini memang dikenal sebagai ritual pengobatan.

Balia tampilangi adalah ritual *balia* yang paling besar dan ramai karena melibatkan banyak sekali orang dan hewan yang akan dikorbankan. Kata *tampilangi* diambil dari bahasa Kaili yang berarti *tombak bercabang*. Tombak dalam tradisi Kaili dianggap sebagai senjata ampuh para dewa yang bisa dengan mudah mengalahkan musuh (Nainggolan 1978:35).

Tahapan *balia tampilangi* dimulai dengan musyawarah adat (*libu*) untuk merancang waktu yang tepat pelaksanaan upacara ini. Aktor utama dalam *balia tampilangi* disebut *sando*. Dia yang memiliki otoritas untuk menetapkan segala hal yang terkait dengan prosesi *balia*. Mulai dari waktu, tempat, dan instrumen ritual yang dibutuhkan.

Upacara *balia tampilangi* dilaksanakan selama tiga malam berturut-turut. Pelaksanaan selama tiga hari berturut-turut disesuaikan dengan prosesi pengobatan *balia* yang sekurang-kurangnya membutuhkan waktu selama tiga hari. Biasanya kalau penyakit belum sembuh, harinya akan ditambah sesuai dengan kemampuan si sakit. Namun, belum pernah ada kasus dimana orang sakit yang diobati dengan ritual *balia* tidak sembuh pada hari ketiga. Ini semakin menegaskan bahwa kesembuhan dapat diperoleh dalam jangka waktu tiga hari.

Balia tampilangi adalah ritual kolosal yang membutuhkan banyak pemeran. Oleh karena itu, *balia tampilangi* dilakukan di halaman rumah orang sakit, di lapangan, atau tempat yang disepakati bersama antara *sando*, ketua adat, dan orang sakit.

Upacara dipimpin oleh *sando* dan *tolanggara* atau *topokoro balia* (orang yang kemasukan roh). Sedangkan ornamen pengiring adalah gendang dan seruling, yang dimainkan oleh *ibule*, yang mengiringi penari laki-laki dan perempuan. Alat-alat upacara ritual terdiri atas tiga buah gendang (*gimba*), sebuah gong, seekor kambing (sebelum masuknya Islam, babi termasuk hewan yang dikorbankan), sejumlah jenis makanan (nasi, pisang rebus, dan sebagainya), piring porselin dan sebuah mangkok porselin, pohon tebu, dan tombak atau parang merupakan makanan dan peralatan penyerta dari ritual tersebut.

Bila semua telah siap, upacara dimulai dengan bunyian gendang dengan irama *kandosara*, yakni pukulan dengan irama cepat yang dapat membangkitkan semangat dan memudahkan kesurupan. Mereka yang kesurupan beranjak dari tempat duduknya mendekati lapangan di dekat para *ibule* memukul gendang dan gong sambil menari-nari dengan gerakan-gerakan yang agak kasar, seolah tidak mengikuti irama gendang, dan disebut sebagai *mantaro*. Bila ada diantara *topokoro balia* belum kemasukan roh halus, maka *sando* mengambil piring dan mangkok dan menggesek-gesekannya satu dengan yang lain, dengan harapan bahwa bunyi gesekan tersebut akan mempercepat seseorang kesurupan (Nainggolan 1978:41). Disini dilakukan pemberian makan (*mopasabu*) kepada para *topokoro balia* sesuai dengan

permintaannya. Apabila *sando* telah melihat para *topokoro balia* ini sudah lelah, para *ibule* diminta untuk mengubah irama pukulan gendangnya.

Sepanjang ritual dilakukan para peserta biasanya bertepuk tangan sebagai pemberispirit dalam proses pengobatan tersebut. Para peserta terlihat sangat melibatkan perasaannya hingga menjadikannya kesurupan. Orang sakit yang semula tidak berdaya apa-apa tiba-tiba dapat bergerak menari seolah dia sedang tidak sakit.

5. *Balia*: Diantara Agama dan Modernitas

Tantangan terbesar bagi eksistensi *balia* adalah sistem kesehatan moderen dan masuknya agama Islam. Pengobatan modern yang dimaksud adalah munculnya sistem kesehatan yang disertai dengan teknologi yang berkembang pesat. Saat ini, sistem pengobatan di Kota Palu sudah bergerak ke arah yang lebih modern. Akibatnya, ritual *balia* tidak lagi dilakukan di tengah kota, tetapi masih dilakukan di pinggiran kota Palu. Tempat *balia* terakhir yang dilakukan tiga bulan sebelum penelitian ini berlangsung adalah di wilayah Donggala Kodi. Jaraknya sekitar 10 kilometer dari pusat kota Palu. Wilayah ini termasuk wilayah pinggiran dalam konstruksi geografis Kota Palu.

Kehadiran sistem kesehatan moderen memang diakui membuat eksistensi ritual *balia* semakin tergerus. Kehadiran puskesmas, dokter praktik, rumah sakit membuat warga Kaili lebih memilih lokus kesehatan itu sebagai tempat untuk pengobatan. Namun, pengobatan moderen diyakini tidak dapat menyembuhkan semua penyakit, khususnya penyakit yang dianggap non medis, sebagaimana yang diceritakan oleh seorang informan, bahwa ada orang Kaili yang pernah terserang penyakit. Dia sudah berupaya berobat ke dokter berkali-kali namun tidak kunjung sembuh. Salah seorang kerabatnya menganjurkan agar melakukan ritual *balia*. Alhasil, si sakit bisa disembuhkan setelah melalui serangkaian proses ritual *balia* (wawancara dengan Maroh Lamodi, 17 Oktober 2016). Kenyataan-kenyataan seperti inilah yang menyebabkan eksistensi *balia* sulit punah secara utuh dan masih dipercaya oleh warga Palu, khususnya mereka yang berasal dari kalangan Suku Kaili.

Menurut Pak Subuki, tokoh masyarakat, warga Kaili memang sangat meyakini bahwa pengobatan *balia* selalu berhasil memberikan perubahan yang signifikan bagi si sakit. Yang membedakan adalah kondisi pasca ritual *balia* dilakukan. Biasanya ada yang sembuh total, ada yang tidak sembuh total hanya mengalami perubahan, adapula yang sembuh dan tidak lama

kemudian meninggal dunia. Hal ini menimbulkan semacam stigma bahwa ada kekuatan gaib yang masuk kedalam tubuh si sakit sehingga terlihat sembuh di akhir pelaksanaan ritual *balia*.

Dari sudut pandang agama Islam, tampaknya *balia* dipahami sebagai bagian dari penyimpangan. Sejumlah tokoh masyarakat, termasuk tokoh agama di Palu mengatakan bahwa agak sulit untuk mengatakan bahwa *balia* tidak menyimpang dari ajaran Islam karena melibatkan kekuatan gaib dalam ritual pengobatan. Hal ini justru dapat dimasukkan dalam kategori kemusyrikan.

Yang menarik adalah para pelaku *balia* adalah juga penganut agama Islam. Mereka memiliki pandangan lain tentang diri mereka. Menurut Maroh Lamodi, tokoh adat, tujuan *balia* sebenarnya adalah untuk meminta doa kepada Allah agar disembuhkan penyakitnya. Kekuatan gaib yang menguasai tubuh si sakit adalah juga makhluk Allah. Ritual *balia* dimaksudkan untuk meminta kepada Allah agar makhluk ciptaan-Nya tidak mengganggu kehidupan manusia. Oleh karena itu, biasanya orang yang sakit terlebih dahulu diminta untuk berwudhu. Ini menegaskan bahwa ritual *balia* tidaklah bertentangan dengan sistem teologi Islam. Ritual *balia* bukan ritual penyembahan kepada kekuatan gaib, tetapi ritual permohonan kepada Penguasa Alam (dulu disebut Dewata) agar memberikan kesembuhan kepada si sakit.

Taufik, tokoh masyarakat yang juga guru agama, menyebutkan ada fenomena di Kabupaten Donggala dimana di akhir acara (hari ketiga), biasanya dilibatkan imam masjid untuk membacakan doa syukur atas kesembuhan si sakit. Meskipun, si sakit tidak berhasil disembuhkan sang imam tetap dihadirkan di bagian akhir acara untuk membacakan doa.

Dengan demikian, faktor yang menyebabkan *balia* bisa bertahan di tengah sistem kesehatan modern dan nalar keislaman diantaranya; *pertama*, kemujaraban (*efficacy*) menjadi faktor sangat signifikan dalam *balia*. Pada praktiknya, semua orang yang diobati dengan cara *balia* dapat sembuh, dengan tingkat kesembuhan yang berbeda-beda. Ada yang sembuh total, ada yang sembuh secara temporer dan sakit kembali, ada pula yang sembuh sejenak lalu beberapa hari kemudian meninggal dunia. Kemujaraban *balia* seolah menegaskan cara pandang bahwa penyakit adalah 'permainan spiritual'. Tubuh dan jiwa seorang yang sakit sedang dipengaruhi oleh kekuatan spritual yang dipercaya dapat diselesaikan dengan ritual *balia*, seperti yang dialami oleh si sakit yang dijelaskan oleh Maroh Lamodi diatas.

Padahal, biaya ritual pengobatan balia cukup mahal, yang meliputi biaya penyewaan alat musik, baju adat, hewan kurban (kerbau, kambing atau ayam tergantung kemampuan si sakit dan jenis penyakit yang biasanya ditetapkan oleh sando sebelum ritual dilakukan). Meski demikian, ritual *balia* tetap diupayakan untuk dapat dilakukan demi sebuah kesembuhan.

Kedua, menghadirkan spirit dan simbol Islam dalam *balia*. Kehadiran agama Islam memang sedikit banyak memengaruhi frekwensi pelaksanaan *balia*. Model tradisi *balia* yang dianggap berhubungan dengan alam roh menjadi bertentangan dalam pemahaman teologis Islam. Tudingan bahwa *balia* adalah bagian dari kemusyrikan sangatlah mudah ditemukan dalam masyarakat Islam di Palu.

Warga Suku Kaili yang masih percaya dengan ritual *balia* melakukan penafsiran sendiri atas posisi *balia* dalam Islam. Alih-alih menjauhkan diri, mereka justru menarik spirit Islam dalam ritual *balia*. Si sakit yang hendak disembuhkan melalui ritual *balia* terlebih dahulu harus menyucikan diri dengan cara berwudhu. Di hari terakhir prosesi *balia*, ada tradisi mendatangkan imam kampung untuk membacakan doa syukuran atas keberhasilan penyembuhan ritual balia (Wawancara dengan Maroh Lamodi, 17 Oktober 2016; Taufik, 13 Oktober 2016).

Di Kabupaten Donggala, ada praktik unik yang melibatkan Alquran sebagai petunjuk. Menurut Taufik (wawancara 13 Oktober 2016), ada kebiasaan warga Kaili di Donggala mendatangi sando (istilah sando dalam masyarakat Kaili juga rupanya merujuk pada istilah paranormal atau orang pintar, bukan sekedar orang yang bisa mengobati) untuk mendapatkan petunjuk tentang penyakitnya. Caranya, si sando menggunakan Alquran berukuran kecil lalu digantungkan di atas tali. Si sando membentangkan tali untuk mengetahui gerakan Alquran tersebut di tali tersebut. Posisi terakhir Alquran tersebut yang mengindikasikan ke sando balia mana seharusnya si sakit melakukan ritual balia. Poin penting dari penggunaan Alquran sebagai instrumen penunjuk adalah bahwa masyarakat Kaili mengikutsertakan simbol Islam dalam prosesi ritual balia. Mereka ingin menunjukkan bahwa tradisi balia sudah mengalami dialog kultural dengan Islam.

Penggunaan Al-Qur'an adalah bentuk akomodasi terhadap Al-Qur'an. Esack (2002) menyebutnya sebagai *uncritical beloved* (pecinta Al-Qur'an yang tak kritis). Kecintaan pada Alquran, termasuk sakralitas yang melekat di dalamnya yang menyebabkan seseorang memperlakukan Alquran sebagai

instrumen non- kritis. Alquran adalah suci dan dapat digunakan untuk hal-hal yang berguna menyingkap alam metafisis. Meski demikian, hal ini dapat dimaklumi mengingat pelaku *balia* kebanyakan masyarakat awam yang memiliki keterbatasan dalam mengkaji Alquran secara ilmiah (Darlis 2016:18).

Pelibatan simbol-simbol Islam dalam ritual *balia* menjadi spirit bagi pelaku *balia* yang memang beragama Islam. Mereka berkeyakinan kuat bahwa ritual *balia* bukanlah kemusyrikan, tetapi budaya lokal yang mendapatkan sentuhan keislaman. Ini yang disebut oleh Abdurrahman Wahid sebagai model pribumisasi Islam (Ahmad Baso, 2011). Model Islam yang mengalami proses negosiasi dan dialog kebudayaan dengan lokalitas. Menurut Maroh Lamodi, Warga Kaili menyadari dengan betul bahwa idiom musyrik bisa menyebabkan ritual *balia* kehilangan tempat dalam kebudayaan Kaili. Untuk itu, mereka melakukan tafsir ulang terhadap kebudayaan mereka dengan melibatkan unsur Islam tanpa kehilangan lokalitas mereka. Oleh karenanya, warga Kaili dapat dengan santai menjelaskan bahwa 'tujuan ritual dalam *balia* adalah Allah. Kami hanya meminta kepada Allah agar makhluk jahat yang menguasai tubuh si sakit bisa disembuhkan'.

6. Kesimpulan

Modernitas yang menjunjung tinggi rasionalitas merupakan ancaman terbesar bagi eksistensi budaya lokal, seperti *balia*. Budaya lokal sebagaimana dipahami berada pada titik yang berbeda dengan modernitas. Ketika modernitas lebih mengedepankan aspek rasional, terukur, dan ilmiah, budaya lokal justru tampil sebaliknya. Kesehatan moderen yang rasional bisa menjadi ancaman yang serius terhadap *balia* yang ditampilkan dengan penuh irasionalitas. Tetapi, kemujaraban atau efikasi menjadi titik penting dalam mempertahankan eksistensi *balia*. Selama *balia* bisa menyembuhkan penyakit selama itu pula kehadirannya dibutuhkan dalam masyarakat Kaili.

Agama besar seperti Islam diyakini sebagai jalan rasional yang mengatur hubungan antara manusia dan Tuhan. Keyakinan dalam agama-agama besar dianggap lebih masuk akal karena memiliki kitab suci yang menjelaskan kehadiran Sang Maha Pencipta. Dalam konteks ini, budaya lokal berada pada titik yang berseberangan. Warga Kaili meyakini bahwa ritual lokal adalah juga cara yang mengatur hubungan antara manusia dan Sang Pencipta, meski teks-teks suci mereka tidak memiliki kekuatan besar sebagaimana teks suci dalam agama-agama besar.

Untuk menjelaskan kehadiran mereka, para pelaku budaya lokal menggunakan cara yang dialogis ketimbang cara-cara yang berseberangan. Sebagai umat Islam, mereka meminjam idiom Islam untuk memberi legitimasi atas kehadiran mereka. Penggunaan legitimasi ini menunjukkan bahwa yang disebut lokal memiliki kemampuan untuk membangun ambiguitas dan ambivalensi kebudayaan (Ashis Nandy dalam Sardar dan Van Loon, 2001). Air wudhu yang disyaratkan bagi si sakit sebelum proses, pelibatan imam kampung, dan penyertaan Alquran merupakan cara warga Kaili untuk menghadirkan Islam dalam ritual balia dan cara untuk menghadirkan diri mereka dalam Islam. Proses dialog seperti ini menjadi *trade mark* dan sekaligus menjadi kekuatan Islam di nusantara.

Daftar Pustaka

- Baso, Ahmad. (2002). *Plesetan Lokalitas, Politik Pribumisasi Islam*. Jakarta: Desantara.
- Baso, Ahmad. (2011). *Islam Nusantara*. Jakarta: Pustaka Afid.
- Darlis. (2017). *Living Qur'an di Tanah Kaili: Analisis Interaksi Suku Kaili terhadap Alquran dalam Tradisi Balia di Kota Palu, Sulawesi Tengah*. Makalah dipresentasikan pada Seminar Mahasiswa IAIN Palu tentang Alquran dan Tafsir Sosial, 12 Februari 2017.
- Esack, Farid. (2002). *The Qur'an: a Short Introduction*. London: Oneworld Publication.
- Julianto, A. (1981). *Pengantar Ringkas Antropologi*. Jakarta: Pradnya Paramita.
- Hadisaputra. (2016). Relasi Agama, Magi dan Sains Dalam Pentas Politik: Studi Kasus Bunda – Sang Penasehat Spiritual. *Etnosia: Jurnal Etnografi Indonesia*. 1(1):15-29.
- Kozolanka, Kristen. (2014). *Publicity and The Canadian State: Critical Communication Perspective*. London: University of Toronto Press.
- Misnah. (2010). *Mengenal Kebudayaan Balia*. Palu: Quanta Press.
- Murder, Niels. (1999). *Agama, Hidup Sehari-Hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Nainggolan. R.E. (1978). *Upacara Balia dan Perkembangannya pada Suku Kaili di Kabupaten Donggala*. Ujung Pandang: Biro Perpustakaan IKIP UP.
- Nursyam. (2003). *Tradisi Islam Lokal Pesisiran; Studi Konstruksi Sosial Upacara Pada Masyarakat Pesisir Palang, Tuban Jawa Timur*. Surabaya: Program Pascasarjana Universitas Airlangga.

- Sardar, Ziaduddin dan Borin van Loon. (2001). *Cultural Studies for Beginner*. Jakarat: Mizan.
- Suparlan, Parsudi. (1986). 'Perubahan Sosial' dalam Wijaya (ed.). *Manusia Indonesia: Individu, Keluarga dan Masyarakat* Jakarta: Akademika Pressindo.
- Tibi, Bassam. (1999). *Islam, Kebudayaan dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Tiara Wacana.